In den Pertinenzformeln vorkommende Begriffe
unter Kaiser Arnulf (ca. 850–899)

Von *176* erhaltenen Diplomen betreffen etwa *80–90* Güterschenkungen, davon enthalten *80* Pertinenzformeln.

Kirchen

ecclesiae (22)
capellae (4)
cellulae (2)

Landzubehör

territorii (1)
terrae (50)
agri (75)
campi (59)
culti et inculti (67)
prata (80)
pascua (79)
mansi (16)
fines (10)
vineae (30)
plana (1)
montes (3)
colles (2)
deserta (1)
aquae (75)
aquarum decursus (75)
molendina (molinae) (60)
molinarum locus (1)
piscationes (52)
viae et inviae (65)
silvae (74)
silva communis (1)
marcha (1)
forestum (3)
silvarum usus (1)
usus forestarum (1)
ligna ae(di)ficationum (1)
venationes (3)

Gebäude

villae (4)
vici (2)
edificia (66)
curtes (curtilia) (61)
casae (7)
domus (8)
sepes (1)

Hörige

mancipia (60)
(ibidem residencia) (1)
utriusque sexus (35)
familiae (18)
famuli (2)
tributarii (1)
censuales (1)
liberi (1)
habitantes (1)
agricolae (2)
vinitores (1)
forestarii (1)
venatores (1)
parscalci (1)

Sonstiges

mobiles et immobiles (61)
utensilia (1)
beneficia (2)
quesiti et inquirendi (62)
decimae (15)
tributi (1)
census (1)
exitus (accessus) et regressus (redditus) (62)
usus (1)

Symbol- und ideengeschichtliche Grundlagen der Urform kirchlicher Kaiserkrönung

VON HANS-DIETRICH KAHL

I.

Die Krone des Herrschers ist im christlichen Bereich eine Schöpfung von Ostrom-Byzanz [1]. Wer dem Ursprung ihrer Formtypen nachgehen will oder dem des Zeremoniells und Rituals, in das sie schon frühzeitig einbezogen wurde, wird daher im Bereich dieses alten östlichen Kaisertums ansetzen müssen. Eine gewisse Schlüsselfunktion kommt dabei offenbar dem syrischen Raum zu, jenem alten Mittel- und Bindeglied zwischen der römischen und der iranischen Welt, die für die Gestaltung wie für die Handlungssymbolik der Hauptzier des Herrschers schon seit hellenistischer Zeit offenbar mehrfach entscheidende Impulse nach Westen weitergegeben hat [2]. Glied des Oströmischen Teilreiches vom Beginn seiner Sonderentwicklung an, blieb dieser Raum auch nach der islamischen Eroberung (636/37) dem byzantinischen Mutterlande geistig in vielfach wesentlicher Hinsicht verbunden, wie schon Johannes von Damaskus († um 750) beweist.

Die Rezeption einer Diademform, aus der schließlich die Kaiserkrone hervorging, als festes Herrscherinsigne erfolgte durch Konstantin d. Gr., gleichzeitig mit seiner Hinwendung zum Christentum, doch unabhängig von kirchlicher Anregung. In weiten Teilen der Christenheit scheint die Neuerung mit äußersten Reserven aufgenommen worden zu sein als ein Ausdruck sündhaft-verwerflicher Hoffahrt vor der Dornenkro-

1) Auf dem beschränkten Raum, der hier zur Verfügung steht, kann aus dem gesammelten Material vielfach nur ein bescheidener Auszug mitgeteilt werden, der hoffentlich nicht zu oft als unzulänglich empfungen werden wird. – Über den »Ursprung der Kaiserkrone« vgl. den gleich betitelten Aufsatz von J. Deér (in: Schweizer Beitr. z. allg. Gesch. 8, 1950) S. 51–87; ergänzend Ders., Byzanz u. die Herrschaftszeichen des Abendlandes (in: Byz. Zs. 50, 1957) S. 405–546, beide jetzt neu gedruckt bei: J. Deér, Byzanz und das abendländische Herrschertum. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. P. Classen (= Vorträge u. Forschungen 21, 1977) S. 11–41 bzw. 42–69, jeweils mit weiterer Lit. Die Diskussion dieser bahnbrechenden Arbeiten ist noch im Gang; vgl. etwa M. Restle, Kunst u. byzantin. Münzprägung (Athen 1964) S. 138–140; Ph. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection 2 I (Wash., D. C. 1968) S. 80–84.

2) H.-W. Ritter, Diadem u. Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien u. Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander d. Gr. u. im Hellenismus (1965) bietet viel Material über die Anfangsphasen der Entwicklung. Vgl. A. 17.

ne des Herrn [3]; Syrien aber hat solche Empfindungen dank alter Gewöhnung offenbar nicht geteilt. So herrschte in diesem Lande eine Unbefangenheit im gedanklichen Umgang mit dem kaiserlichen Hauptherrschaftszeichen, die deutlicher als sonst auszusprechen wagte, was für Vorstellungen sich bei seinen Anhängern mit ihm und mit seiner Handlungssymbolik verbanden. Einzig Syrien hat, soviel erkennbar, in der christlichen Kunst vorromanischer Zeit eine Konsequenz zu ziehen gewagt, die man sonst scheute, nämlich die, aus der Vorstellung von Christus als dem himmlischen und eigentlichen Kaiser auch das gekrönte Christusbild abzuleiten [4]. Syrischen Ursprungs ist die Apokalypse des sog. Pseudo-Methodios (um 660/70) [5], die nicht nur eine der konsequentesten und aussagekräftigsten Gestaltungen der christlichen Kaiseridee einschließt, sondern in deren Rahmen auch einen regelrechten Mythos der byzantinischen Reichskrone bringt, auf die die Forschung erst ganz neuerdings zu achten beginnt [6]. Syrisch schließlich ist auch, älter und weniger bekannt, der sog. Roman von Julian Apostata, entstanden knapp anderthalb Jahrhunderte früher (um 502/530) im damals oströmischen Edessa, der tiefgreifende Wirkung auf die jüngere orientalische Historiographie zu gewinnen vermochte, auch vom Autor der Urfassung des Pseudo-Methodios mit hoher Wahrscheinlichkeit benutzt [7]. Er liefert das vielleicht älteste Zeugnis und jedenfalls eins der eindrucksvollsten für die Rezeption der Kaiserkrone in das christliche Symboldenken.

3) Hier genüge der Hinweis auf Tertullian, De corona militis cc. 2, 7, 9 u. 14 (in: MPL. 2 Spp. 77 C, 84 B, 88 f. u. 90–102, passim). Vgl. H.-D. KAHL, Weihekrone u. Herrscherkrone. Studien zur Entstehungsgeschichte mittelalterl. Symbolhandlungen mit Kronen (Habil. Schr. Ms. Gießen 1964) S. 128 ff. u. 142 ff. (erweiterte Druckfassung in Vorbereitung).
4) A. BAUMSTARK, Der Crucifixus mit dem königl. Diadem (in: RQ. 24, 1910), bes. S. 34, 42–44, 45, 49 f.; vgl. L. BORNSCHEUER, Miseriae regum. Unters. zum Krisen- u. Todesgedanken in den herrschaftstheolog. Vorstellungen d. otton.-sal. Zeit (1968) S. 224 ff. Aus der Fülle der Literatur zur allgemeinen Entwicklung des Christusbildes genüge hier der Hinweis auf W. VISSER, Die Entwicklung des Christusbildes in der frühchristl. u. frühbyzant. Zeit (Diss. Bonn 1934), sowie K. WESSEL, Christusbild (in: Reallex. z. byzantin. Kunst 1, 1966) S. 966–1047, ferner KOLLWITZ (wie A. 23) und KOCH (wie A. 41).
5) M. KMOSKO, Das Rätsel des Pseudo-Methodius (in: Byzantion 6, 1931) S. 273–296, durch den ältere Literatur zum Thema weitgehend überholt ist. Einen der syr. Urfassung nach KMOSKO besonders nahestehenden Text übersetzt F. NAU, Révélations et légendes (in: Journal Asiatique, 11e sér. 9, 1917) S. 414–452; vgl. hier bes. S. 443 f.
6) H.-D. KAHL, Die Kaiserkrone über dem »Heiligen Tisch«. Ein Beitrag zur Geschichte byzantinischer Staatssymbolik und zur Wirkungsgeschichte des Constitutum Constantini (erscheint voraussichtlich 1978/79 im Thorbecke-Verlag, Sigmaringen).
7) Benutzt in der Übersetzung von H. GOLLANCZ, Julian the Apostate. Now Translated for the First Time from the Syriac Original (Oxford 1928), die an die Textausgabe von JOH. GG. ERNST HOFFMANN, Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen (Leiden 1880) anschließt. Vgl. TH. NÖLDEKE, Über den syrischen Roman von Kaiser Julian (in: Zs. d. Dt. Morgenländ. Ges. 28, 1874) S. 263–292; A. BAUMSTARK, Gesch. d. syr. Literatur (1922) S. 183 m. Lit., dazu Nachtrag S. 351; zur Nachwirkung: TH. NÖLDEKE, Gesch. d. Perser u. Araber zur Zeit d. Sassaniden (Leiden 1879) S. 59 f. A. 4. Das Verdienst, auf diese wichtige Quelle aufmerksam gemacht zu haben, gebührt E. SACKUR, Sibyllinische Texte u. Forsch. (1898; Neudruck Torino 1963) S. 44, dem jedoch noch keine vollständige Textwiedergabe vorlag.

Julian hat die Todeswunde empfangen. Sterbend erkennt er noch an, wenngleich in blasphemischen Formen, daß Christus nicht allein Gott sei, sondern auch Inhaber der »Königsherrschaft« über die Erde. Dann designiert er als seinen Nachfolger den Jovian. Der Bezeichnete bekennt sich überraschend als Christ: lieber wolle er sterben, als Herrscher über Heiden zu heißen. Das Heer erklärt seine Bereitschaft zum Übertritt. Da ergreift Jovian das hl. Kreuz, das nach dem Beispiel seiner christlichen Vorgänger, freilich in hinterhältiger Absicht, auch der Abtrünnige seinen Feldzügen hatte voraustragen lassen, und pflanzt dieses Zeichen, allem Volk sichtbar, auf erhöhtem Platze auf.

Inzwischen ist die Krone herbeigebracht worden, den Neuerhobenen zu investieren; ausdrücklich heißt es: nach römischem Brauch – noch war ja unbestritten, daß das erste Anlegen des Hauptherrschaftszeichens sich im Rahmen der Kaiserproklamation durch das Heer zu vollziehen hatte. Jovian jedoch lehnt es ab, das Machtsymbol aus den Händen noch Ungetaufter entgegenzunehmen, noch dazu das gleiche, das zuvor der Apostat getragen hatte, wenn er seinen Götzendienst betrieb: von niemandem wolle er die Krone empfangen als aus der reinigenden und heiligenden Hand Christi selbst, der, als er am Kreuz zum König erhoben wurde, auch die Krone des römischen Reiches gesegnet und geweiht habe. Nicht einmal anrühren mag Jovian das von so viel heidnischem Treiben besudelte Insigne. Er läßt es durch die Überbringer dem Kreuz aufsetzen, dessen Heilskraft alle Unreinheit tilgt.

Vor dem gekrönten heiligen Zeichen fällt Jovian nieder, um für Frieden und Bestand von Reich und Kirche zu beten, und das ganze Heer mit ihm. Gott selbst sei sein Zeuge, daß er nicht aus irdischen Beweggründen nach der Herrschaft gestrebt habe: so möge es gefügt werden, daß er durch sie keinen Schaden nehme an Seele und Geist. »Sündig und schuldig, wie ich bin, unwürdig der Krone, zu der Dein göttlicher Wille mich berufen hat« – Volkes Stimme ist selbst hier Gottes Stimme, und die Berufung zum Herrscher ist mit der Wahl rechtskräftig vollzogen auch ohne Krönung, ganz wie es dem Stande oströmisch-byzantinischer Verfassungsentwicklung der Zeit entsprach –, »gewähre mir, daß ich ihrer (der Krone) würdig sei durch Deine Gnade; daß ich diese Krone erhalte von Deiner gesegneten Rechten, die voll ist von Heiligkeit, und daß in Dir ich Ehre genießen möge in allen Königreichen der Erde«.

Das Heer verharrt in Anbetung. Jovian schlägt das Kreuzzeichen über Brust und Stirn. Er nähert sich dem Hügel, auf dem das Kreuz aufgepflanzt ist, und neigt das Haupt. Da schwebt die Krone von selbst vom Kreuze her auf ihn herab: »Keines Menschen Hand hatte sie berührt«. Voll Staunen über dieses Wunder, bricht das Heer in den Ruf aus: »Hinfort ist Christus unser König im Himmel, und Jovian ist unser König auf Erden« (das Syrische verfügt nicht über eine besondere Kaiserbezeichnung). Der durch das Wunder in buchstäblichem Sinne Gottgekrönte aber tritt seine Herrschaft an [8].

Der Heide, so lesen wir zwischen den Zeilen, mag sein Haupt selbstherrlich mit einer Krone von eigenen Gnaden schmücken – der Christ weiß, daß die Herrschaft, de-

8) Vgl. die Wiedergabe bei GOLLANCZ S. 198–217, dazu NÖLDEKE, Roman S. 288 sowie S. 285 f. u. bes. S. 288; SACKUR S. 44.

ren Zeichen sie ist, von Rechts wegen allein dem »Kaiser im Himmel« zukomme. Ihm bringt, wer »Kaiser auf Erden« geworden ist, dieses Zeichen darum dar, bevor er es endgültig annimmt: »Es sei ferne von mir, zu rühmen, denn allein von dem Kreuz unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt« [9]. Doch gerade diese Demut wird belohnt. »Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden«, sagt die Bibel [10], und der Julianusroman gibt dieser mehr abstrakten Formulierung, auf den konkreten Fall des Herrschers bezogen, plastisch-anschauliche Gestalt: wer in reiner Gesinnung auf die selbstherrliche Annahme der Krone verzichtet, dem wird die Vollmacht von oben geschenkt, sie dennoch zu tragen.

II.

Der Ursprung der Formen und Vorstellungen, die diese literarische Schöpfung des oströmischen Syrien christlich variiert, verliert sich im Dunkel frühester Geschichte Vorderasiens. Liegen die entscheidenden Wurzeln in Altmesopotamien, von dem her auch das so reich entwickelte Kronenzeremoniell des Iran seine wichtigsten Grundlagen empfangen zu haben scheint? Eine lückenlose Beweiskette mit der erwünschten Zahl von Bindegliedern aufzubauen fällt schwer, doch die Vermutung, daß hier ausschlaggebende Traditionszusammenhänge bestehen, drängt sich nachhaltig auf.

Altmesopotamisch ist die Vorstellung, daß die Herrscher nicht Götter, sondern Menschen sind, aber ihr Amt göttlichen Ursprungs: es stieg in der Vorzeit mit den Insignien der Herrschaft, nicht zuletzt der damaligen Vorform der Krone, vom Himmel herab [11], nach manchen Angaben ausdrücklich und unmittelbar auf das Haupt des erkorenen Herrschers [12]. Was im Mythos ein einmaliges Ereignis scheint, wenn man ihn historisierend begreift, wurde im Kult mindestens teilweise zyklisch wiederholt: das babylonische Neujahrsfest, dessen Ritual noch in seleukidischer oder sogar erst früharsakidischer Zeit, also im 3. oder 2. Jahrhundert vor Christus, weiterer Überlieferung für wert gehalten wurde, schloß ein eigenartiges Königsritual ein, das mindestens teilweise hochaltertümliche Züge trägt, zu zelebrieren im Marduk-Tempel zu Babylon: der Herrscher wird im Tempelinnern vor das Allerheiligste geführt, wo der Oberpriester ihn der königlichen Hauptzier und seiner übrigen Herrschaftszeichen entkleidet, um sie vor der Statue des Gottes im Allerheiligsten selbst auf einem Schemel niederzulegen: eine zeremonielle Devestitur, die den Betroffenen vorübergehend seiner Herrscherfunktionen entkleidet, ihn zum bloßen Menschen macht, der seltsamen Bußritualen unterworfen werden kann. Anschließend jedoch werden die Insignien wieder aus

9) Gal. 6, 14.
10) Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; 18, 14.
11) Vgl. etwa das Fragment der Etana-Legende (aus Kisch, ca. 23. Jh. v. Chr.) bei St. Langdon, The Legend of Etana etc. (in: Babylonica 12, 1921) S. 10 f., auch S. 8 f.; dazu H. Frankfort, Kingship and the Gods (Chicago 1948) S. 237, auch S. 245 f. u. ö.; ferner Th. Jacobsen, The Sumerian King List (in: Assyriological Studies 11, 1939) S. 58 f., dazu Text S. 71, c. I 1.
12) W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907) S. 147.

dem Heiligtum entnommen und dem König zurückgegeben: der Gott hat ihn für ein neues Jahrkönigtum wieder in sein Amt eingesetzt [13]. Immer neu stellt hier das Kultdrama den urzeitlichen Zustand wieder her, in dem es noch kein Königtum auf Erden gab und seine Herrschaftszeichen noch im Himmel (den das Allerheiligste repräsentiert) zu Füßen des Hauptgottes lagen; immer wieder auch stellt es mit seinen Mitteln aufs Neue dar, wie diese Machtsymbole, besonders auch die königliche Hauptzier, vom Himmel herabstiegen, den vom Gott Erwählten auszuzeichnen.

Aus dem Bereich des Mithrasglaubens, der iranische und babylonische Komponenten mit anderen vereinigte und bekanntlich weit nach Westen hin vordrang, scheint die Auseinandersetzung zwischen der namengebenden Gottheit und Helios (bzw. Sol) einschlägige Züge beizutragen. Der Sonnengott war der erste, an dem der felsgeborene Mithras seine Kräfte erprobte. Sol unterlag, mußte dem Sieger huldigen und seine bisherige Herrschaft, nunmehr als Vasall, neu aus dessen Händen entgegennehmen. In Reliefszenen, die in gewisser Weise an mittelalterliche »Biblia pauperum« erinnern, wird dies teilweise so dargestellt, daß Mithras ihm eine phrygische Mütze abnimmt und dafür die Strahlenkrone aufsetzt; teilweise so, daß der Sonnengott dem Sieger die Strahlenkrone zu Füßen legt, um sie dann von ihm zurückzuempfangen [14]. Nach diesem mythologischen Muster wurde in praktizierter Staatssymbolik offenbar die Unterwerfung Tiridates' IV. von Armenien — eines Arsakiden — unter den Gottkaiser Nero und seine Bestätigung durch den neuen Oberherrn (66 n. Chr.) protokollarisch gestaltet [15], wie überhaupt der hellenistische Orient mannigfache Zeugnisse bietet für eine staatssymbolische Verwendung des Herrscherdiadems, das als die damalige Vorform der Krone anzusprechen ist: bei Unterwerfung unter einen anderen Herrscher wie bei persönlicher Abdankung oder auch Absetzung dient es in öffentlicher Handlung als »Gegenstandssymbol« [16] der jeweils in Frage stehenden Herrschaft, und zwar nicht zuletzt in der Auseinandersetzung orientalischer Vasallenstaaten mit dem römischen Kaisertum; eigenhändige Darbietung des vornehmsten Königsinsignes an den, gegenüber dem die Unterwerfung erfolgt (etwa auch als Niederlegung zu seinen Füßen), und Rückgabe in Form eigenhändiger Neuinvestitur durch diesen oder aber deren Verweigerung und Einziehung des Insignes; beim Abdankungsakt einfaches Ablegen der Hauptzier ohne weitere Symbolhandlung oder aber wiederum eigenhändige Übertra-

13) Textausgabe mit französ. Übersetzung: F. Thureau-Dangin, Rituels Accadiens (Paris 1921) S. 144 f.; deutsch von E. Ebeling bei H. Gressmann, Altoriental. Texte zum Alten Testament (^{2}1926) S. 302. Aus der überreichen Literatur hervorzuheben: Heinr. Zimmern, Das babylon. Neujahrsfest (1926) S. 12 f.; Sv. Aa. Pallis, The Babylonian Akitu Festival (in: Hist. filol. Medd. f. d. Kgl. Danske Vid.-Selsk. 12, I; København 1926) S. 141, S. 215 f., S. 264 f.; Karl Fr. Müller, Das assyrische Ritual I (1937) S. 54–57; R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne (Paris 1939) S. 240 ff.; Frankfort S. 320, dazu S. 313 f.; K.-H. Bernhardt, Das Problem der altoriental. Königsideologie im Alten Testament (Leiden 1961) S. 253–261, S. 294–297 u. S. 306 u. ö.; ebd. S. 79 A. 2 weitere Literatur.
14) F. Cumont, L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia (in: Rivista di filologia 61, 1933) S. 145–154.
15) An dieser Stelle genüge der Hinweis auf die gleiche Abhandlung von Cumont.
16) Dieser Terminus nach H. Mitteis, Lehnrecht u. Staatsgewalt (1933 = 1958) S. 508 f., vgl. S. 202 f. u. S. 213.

gung auf das Haupt des ausersehenen Nachfolgers durch den Zurücktretenden – das sind die Formen, die sich dabei beobachten lassen[17]; sie dürfen als fester Bestandteil auch der offiziellen Völkerrechtssymbolik der römischen Kaiserzeit aufgefaßt werden, wo immer es um die Auseinandersetzung dieses Imperiums mit Diadem- und später Kronträgern ging. Aber auch aus dem iranischen Orient finden sich Zeugnisse für ein Fortleben derartiger Handlungssymbolik noch in spätsassanidischer Zeit, gleichfalls nunmehr auf ausgebildete Kronenformen übertragen[18].

Für eine Einschmelzung dieses altüberkommenen zeremoniellen Formenschatzes in die christliche Welt bot eine biblische Szene den geeigneten Anknüpfungspunkt, eine Vision der Johannesapokalypse, die wohl den großartigsten Huldigungen vor der Majestät des Ewigen aus der gesamten religiösen Menschheitsliteratur zugerechnet werden darf; gespeist ganz offenbar aus dem gleichen symbolgeschichtlichen Traditionsstrang, nur daß er dabei in die geistige Welt der neuen Religion eingefügt und ihr dienstbar gemacht wurde (rein formale Anknüpfung an vorchristliche Überlieferungsbestände muß bekanntlich nicht eo ipso einen innerchristlichen »Paganismus« bewirken!).

Die Vision berichtet von 24 »Ältesten«, die auf eigenen Thronen im Himmelssaal rund um den gestaltlos thronenden »Einen« saßen, goldene Kronen auf dem Haupt. Vier »Wesen«, die den Thronsitz des »Einen« unmittelbar umgaben, sangen unablässig seinen Lobpreis: »Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott, der Allherrscher, der da war, der da ist und der da kommen wird«. Die Ältesten aber »fielen nieder vor dem, der auf dem Throne saß, und beteten an den, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und

17) Über das Diadem als Gegenstandssymbol der Herrschaftsübertragung im Orient: W. Sickel, Das byzantin. Krönungsrecht (in: Byz. Zs. 7, 1898) S. 514 f., dazu H. U. Instinsky, Bischofsstuhl u. Kaiserthron (1955) S. 17–20; ergänzend reiches Material aus dem hellenistischen Bereich, dem allerdings die letzte Durcharbeitung mangelt, bei Ritter (wie A. 2) S. 157 f. u. S. 164–169, passim; dazu Rezension von H.-D. Kahl (in: HJb. 86, 1966) S. 174–178. Der erste deutlich greifbare Fall ist die Unterwerfung Tigranes' I. von Armenien, bisherigen Vasallenkönigs der Parther, unter das durch Pompeius vertretene republikanisch-römische Imperium im Jahre 66 v. Chr. Einige der einschlägigen Vorgänge werden durch Münzbilder illustriert, vgl. Paul L. Strack, Unters. z. röm. Reichsprägung d. 2. Jh. 1 (1931) Nr. 220 u. 450 (dazu Text ebd. S. 219 f., vgl. S. 35 f.) sowie 3 (1937) Nr. 851 (samt Text ebd. S. 66) im bezeichnenden Gegensatz zu Nr. 852 (samt Text ebd. S. 66), durch den erhellt, daß dieses Zeremoniell sich auf den Umgang mit Diadem- bzw. Kronträgern und also mit orientalischen Vasallenkönigen beschränkte. Dazu noch Strack Nr. 476 samt Text ebd. 1 S. 224 f. sowie 3 S. 66. – Die Kenntnis dieser völkerrechtlichen Handlungssymbolik muß lange erhalten geblieben sein: selbst in die abendländische Kaisertradition vermochte sie Eingang zu finden – noch im Hochmittelalter erscheint sie dort, nunmehr feudalisiert, bei Lehnsauftragung von Königreichen vgl. H.-D. Kahl, Slawen und Deutsche (1964) S. 196.

18) Vgl. den sog. Tansar-Brief (Fälschung des 6. Jh.) bei J. Darmesteter, Lettre de Tansar au roi de Tabaristan (in: Journal Asiatique 9, III, 1894) S. 512 ff. u. S. 554. Die Ausführungen des Herausgebers über Entstehung und Ursprung des Schriftstücks sind zu berichtigen nach St. Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran (Lund 1946) S. 164–166 sowie G. Widengren, Xosrau Anōšurvān usw. (in: Orientalia Suecana 1, 1952) S. 84 samt dort genannter weiterer Lit. – Von der Behandlung der sog. sassanidischen »Investiturreliefs« und ihrer Vorläufer u. a. in parthischen Münzbildern, die die Einsetzung von Herrschern durch Gottheiten zum Gegenstand haben, sehe ich hier ab.

sie legten mit heftiger Gebärde ihre Kronen vor dem Throne nieder und sprachen: »Würdig bist Du, o Herr, unser Gott, den Preis und die Ehre zu empfangen und Gewalt an Dich zu nehmen; denn Du hast alle Wesen und Dinge erschaffen; durch Deinen Willen sind sie und sind sie Geschöpfe«[19].

Wie immer diese »Ältesten« und ihr Symbolakt in der ursprünglichen Konzeption dieser Schrift gemeint gewesen sein mögen[20] – der älteste ostkirchliche Kommentar zu diesem Passus, der sich erhalten hat, verfaßt von einem Zeitgenossen Justinians I., Oikumenios, zeitweiligem Comes von Isaurien, deutet ihn unter anderem so: die Kronen seien Symbol des Herrschertums (wie man sein βασιλείας . . . σύμβολον vielleicht ganz allgemein übersetzen sollte, weil βασιλεύς damals noch nicht zum kaiserlichen Vorbehaltstitel geworden war[21]). Indem die Ältesten sie »vor den Thron Gottes werfen, bringen sie dem, der Gott über alles ist, die wirkliche und wahre Herrschaft und den Sieg über alles dar (oder: schreiben sie ihm beides zu)«[22].

Man muß sich dazu gegenwärtig halten, daß die Johannesapokalypse, wenngleich späterhin in der Ostkirche verpönt, für die entscheidende Entwicklungsphase des jungen Christentums an unmittelbarer Wirkung auf die Liturgie (und also auch Handlungssymbolik) wie auf die Kunst von keiner anderen Schrift in und außerhalb der Bibel übertroffen wurde[23]. Leicht konnte daher unter ihrem Einfluß die altüberkommene zeremonielle Geste der Völkerrechtssymbolik römischer Kaiserzeit aus ihrem bisherigen Geltungsbereich, dem Verhältnis von Vasallenkönigen zum Imperator, übertra-

19) Apc. 4, 1–12 (Übersetzung nach dem griechischen Grundtext; Vulgata geringfügig abweichend).

20) Vgl. etwa C. Clemen, Visionen u. Bilder in der Offenbarung Johannis (in: Theolog. Studien u. Kritiken 107, 1936) S. 247 u. S. 264 f.; A. Michl, Die 24 Ältesten (1938) S. 54; Joh. Behm, Die Offenbarung des Johannes (^{6}1953) S. 28; H. Bietenhardt, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (1951) S. 57–63, vgl. S. 140 f.; N. B. Stonehouse, The Elders and the Living-Beings in the Apocalypse (in: Arcana Revelata, Presented to F. W. Grosheide, 1951) S. 135–148; A. Feuillet, Les vingt-quatre viellards de l'Apocalypse (in: Revue Biblique 65, 1958) S. 5–32; P. Beskow, Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church (Stockholm 1962) S. 136–141, vgl. S. 132 A. 1 (S. 138 f.: weitere Lit.); dazu den wichtigen Hinweis von E. R. Goodenough, The Crown of Victory in Judaism (in: Art Bull. 28, 1946) S. 157.

21) L. Bréhier, L'origine des titres impériaux à Byzance (in: Byz. Zs. 15, 1906) S. 165 ff.; dazu G. Ostrogorsky, Das Mitkaisertum im mittelalterl. Byzanz, bei E. Kornemann, Doppelprinzipat u. Reichsteilung im Imperium Romanum (1930) S. 170–175, z. T. ergänzt u. berichtigt von Dems., Gesch. d. byzantin. Staates (^{3}1963) S. 89 f. m. A. 2, vgl. S. 166 f. m. A. 4 u. S. 320.

22) The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse, ed. H. C. Hoskier (Ann Arbor, Mich., 1928) S. 71–73; zur Person des Verf., der früher mit dem Bischof Oecumenius von Trikka in Thessalien (10. Jh.?) konfutiert wurde: H.-G. Beck, Kirche u. theolog. Lit. im byz. Reich (1959) S. 417 f. – Ähnlich der von Oikumenios abhängige Arethas von Caesarea (Kappadokien; um 900), In Apc. c. 10 (in: MPG. 186 Sp. 576 A).

23) Vgl. z. B. Joh. Kollwitz, Das Bild von Christus dem König in Kunst u. Liturgie d. christl. Frühzeit (in: Theologie u. Glaube 2, 1947/48) S. 104–106; G. Bandmann, Ein Fassadenprogramm des 12. Jh. und seine Stellung in d. christl. Ikonographie (in: Das Münster 5, 1952) S. 4 sowie speziell für Apc. c. 4: S. 11; die dort genannte Quelle wird jetzt aber ins 7. Jh. gesetzt: J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia 1 (^{5}1962) S. 59 m. A. 12; weitere Hinweise ebd. 2 S. 169 m. A. 5 sowie S. 217, vgl. auch 1 S. 21 u. 23 m. A. 53.

gen werden auf dasjenige des nunmehr christlich-irdischen Kaisers zu Christus, der nach weit zurückreichender kirchlicher Tradition als der »himmlische Kaiser« betrachtet wurde und dem dieser irdische nunmehr im neuen Weltbild als sein *vicarius* gegenübertrat [24].

Für den Abdankungsgestus ist dieser Schritt, zunächst im Hinblick auf den mythischen letzten Kaiser, bereits in der sog. Tiburtina vollzogen, einer weit nachwirkenden sibyllinischen Schrift, die erst spät in der Überlieferung auftaucht, im entscheidenden Kern aber noch in das 4. Jahrhundert zurückgehen dürfte [25]. In tatsächlich geübter Staatssymbolik wurde ein Kaiserdiadem im Jahre 476 auf dem Altar der Hagia Sophia zu Konstantinopel niedergelegt, als der Gegenkaiser Basiliskos im Scheitern vergeblich versuchte, sein Leben durch Rückzug in den Privatstatus zu retten [26]. Ungefähr um diese Zeit dürfte es auch üblich geworden sein, Kronen von Kaisern und anderen Herrschern als Weihegeschenk in der Grabeskirche zu Jerusalem, der vornehmsten Stätte Christi auf Erden, aufhängen zu lassen, wo Wallfahrer sie bewundern konnten. Eine solche Schenkung geschieht nachweislich als letztwillige Verfügung des Sterbenden, der damit die empfangene Herrschaft gleichfalls auch sinnfällig an Christus zurückgab; in anderen Fällen bleibt verborgen, ob die Übereignung in diesem oder anderem Zusammenhang erfolgte [27].

24) A. v. Harnack, Christus praesens – vicarius Dei (in: SB. Berlin, phil.-hist. Kl. Nr. 34, 1927) S. 436 ff., dazu aber G. Tellenbach, Libertas. Kirche u. Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (1936) S. 228–230; W. Ensslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden (in: SB. München, phil.-hist. Kl. Nr. 6, 1943) S. 79–82; ergänzend K. Aland, Kaiser u. Kirche von Konstantin bis Byzanz (in: Berliner Byzantinist. Arbeiten 5, 1957), bes. S. 200; Kollwitz (wie A. 23) S. 98 ff.; ferner A. Rambaud, Études sur l'histoire byzantine (Paris 1912), bes. S. 201; O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938 = 1956) S. 32–43, bes. gegen Ende; J. Deér, Das Kaiserbild im Kreuz (in: Schweizer Beiträge z. allg. Gesch. 13, 1955) S. 105 f. (= Ders., Herrschertum, wie oben A. 1, S. 173 f.) m. A. 263; Restle (wie A. 1), bes. S. 131–134 u. v. a. m.

25) Text bei Sackur (wie A. 7) S. 186, dazu S. 172 ff. Beachte S. G. Mercati, É stato trovato il testo greco della Sibillina Tiburtina (in: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 9, 1949) bes. S. 478–481. Das letzte Wort über die verwickelten Probleme dieser sibyllinischen Schrift ist zweifellos noch nicht gesprochen; ich hoffe, evtl. darauf zurückzukommen. – Bei der Verchristlichung der vorgeführten altorientalischen Symboltraditionen haben zweifellos weitere Komponenten mitgewirkt, auf die hier nicht eingegangen werden kann; vgl. u. a. die Materialien bei K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (1940), etwa zum sog. *aurum coronarium* und *oblaticium* (s. unten A. 33) und zum Stephanophorenproblem, andererseits zur Bekränzung des Herrschers als Sieger. Weiteres bei Kahl (wie A. 3).

26) Theophanes, Chron., A. M. 5969 (hg. de Boor) S. 124 Z. 24 ff.; Theod. Lect., Eccl. Hist. I 35 (in: MPG. 86, 181 C).

27) Sackur S. 165–167 (zum nach dortiger Angabe durch Konstantin d. Gr. in Konstantinopel gegebenen Vorbild, das in das Reich der Legende zu verweisen ist, vgl. jedoch H.-D. Kahl, Die »Konstantinskrone« in der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Ein Beitrag zur byzantinischen Konstantinslegende, in: Antike und Universalgeschichte. Fs. H. E. Stier, hg. von G. A. Lehmann, 1972, S. 302–322; dazu Ergänzungen in dem oben A. 6 angekündigten Buch). Über den von Sackur mit herangezogenen sog. Aethicus Ister (wohl doch Pseudonym des Bischofs Virgil von Salzburg, 767–784) zuletzt H. Löwe, Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jh. (in: Mitt. d. Ges. f. Salzburger Landeskunde 115, 1975) S. 114–143, sowie Ders., Aethicus Ister u. das alttürkische Runenalphabet (in: DA. 32, 1976) S. 1–22.

All diese letztgenannten Beispiele betrafen zunächst nur die eine, die gleichsam »von unten nach oben« gerichtete Geste, das Darbringen des Hauptherrschaftszeichens an einen Höheren als Ausdruck eines demonstrativen Bekenntnisses, daß die von seinem Träger repräsentierte Macht von Rechts wegen und eigentlich jenem zustehe und allenfalls in seinem Namen ausgeübt werden könne. Nun sahen wir jedoch: im Denken dieser Jahrhunderte war das Zusammenspiel dieser Symbolgeste mit einer Antworthandlung verankert, durch die die mit ihr aufgelassene Herrschaft dem bisherigen Inhaber »von oben her« zurückgegeben wurde im gleichen Gegenstandssymbol, jedenfalls, wenn es sich um fortlebende und weiterregierende Herrscher handelte. Man wird daraufhin sagen dürfen: bis neben dem Darbringen der Krone an Christus auch die symbolische Krönung des Herrschers durch ihn beziehungsweise in seinem Namen ihren Platz im Ritual des christlichen Kaisertums gefunden hatte, das war schwerlich mehr als eine Frage der Zeit.

Der syrische Roman zeigt, daß diese Konsequenz in der Tat nicht nur nicht fern lag, sondern auch ausdrücklich gezogen werden konnte. In seiner Szene vom Herrschaftsantritt Jovians stellt er sich nunmehr nicht allein als ein Glied dar in einer denkbar weit zurückreichenden Traditionskette, die er in den christlichen Bereich hinein- und weiterzuführen hilft – er belegt zugleich die mögliche Verchristlichung der gesamten »Kettenhandlung« aus Gestus und Antwortgestus, die zunächst das angebotene Herrschaftszeichen, Gegenstandssymbol der durch Volkswahl übertragenen Herrschergewalt, Christus darbringt, um es nicht eigenmächtig sich anzumaßen, dann aber es von oben herab zurückempfängt, so daß, wie wir sahen, akklamiert werden kann: »Hinfort ist Christus unser König im Himmel, und Jovian ist unser König auf Erden«.

Dabei ist wichtig nicht zuletzt, daß der Roman uns das, was gemeint ist, in voller dichterischer Freiheit vorführen kann, unbekümmert um alle Einschränkungen, die die irdische Realität erzwingt, wenn die zugrundeliegende Idee mit menschlichen Mitteln, etwa im Kultzeremoniell, dargestellt werden soll. Er wird damit zu einem Kommentar des ältesten ausführlichen Rituals oströmisch-byzantinischer Kaisererhebung, das auf uns gekommen ist; eines dürren Zeremonialtextes, der sich – halb historisches Verlaufsprotokoll, halb allgemeine Regieanweisung – auf Praktiziertes und zu Praktizierendes beschränkt, ohne auf ideelle Hintergründe einzugehen. Die Bedeutung dieser dichterischen Ergänzung für sein Verständnis ist daher kaum zu überschätzen.

III.

Der ältestbekannte ausführliche Text über die Erhebung eines oströmisch-byzantinischen Herrschers reicht ins 5. Jahrhundert zurück, ist also zumindest in den Elementen Jahrzehnte älter als der syrische Roman. Die Erhaltung danken wir zunächst dem Patricius und Magister Petrus, der als Jurist und Diplomat in der Umgebung Justinians I. hervortrat († nach 562) und wohl im wesentlichen schon die vorliegende Fassung seinem Zeremonienbuch einverleibte; in zweiter Linie Kaiser Konstantin VII., der um die Mitte des 10. Jahrhunderts aus diesem heute verschollenen Werk die entsprechenden Partien in sein eigenes Handbuch des byzantinischen Herrscherzeremoniells übernahm.

Die Aufzeichnung knüpft an die Wahl Leos I. (457) an, geht jedoch im zweiten Teil in eine allgemeine Zeremonialanweisung über, die im wesentlichen schon 457 gültig gewesen sein kann. Für ihre Angaben wird von manchen, m. E. ohne zwingenden Grund, bezweifelt, ob man sie in allen Einzelheiten auf die Erhebung Leos selbst beziehen darf [28]. Ein zusätzliches Problem bietet dabei eine Divergenz zwischen dem so entstandenen Ganzen und weiteren Quellen [29], die sich jedoch bei näherem Zusehen als nur scheinbar erweist [30]. Sie betrifft gerade das hier wichtige Krönungsproblem.

Der Akt der eigentlichen Kaiserproklamation auf dem Marsfeld vor Konstantinopel interessiert hier nicht bis auf die Tatsache, daß ihm konstitutive Bedeutung zukam: der durch ihn Erhobene war staatsrechtlich Kaiser im vollen Sinne mit allen Vor- und Regierungsrechten. Erste Konsequenz war daher, daß er sich sogleich an Ort und Stelle kaiserliche Gewandung anlegen ließ, die zu tragen er nun ohne weiteres befugt war – Angehörige der Palasttruppe der Candidati bildeten solange Schildmauer und Schilddach, um ihn während des Umkleidens den Blicken zu entziehen. Anschließend nahm Leo, noch in dieser »Kabine«, das Diadem. Der Wortlaut läßt keinen Zweifel, daß er es mit eigener Hand anlegte [31]; wir haben dies zunächst zur Kenntnis zu nehmen und können erst später fragen, was für eine Funktion im gesamten Handlungsablauf dieser Tatsache zukommt. Erst im vollen Ornat, eingeschlossen die Hauptzier, zeigte sich der neue Kaiser nunmehr als solcher wieder dem versammelten Volk, Schild und Lanze haltend, und nahm die allgemeine Huldigung entgegen (Proskynese der Magnaten, erneute Akklamationen durch die Menge). Darauf schickte er sich an, als rechtmäßig und rechtskräftig eingesetzter Herrscher seinen triumphalen Einzug in die Hauptstadt zu halten. Dabei geschah, wie betont wird, alles »nach Brauch« (κατὰ τάξιν).

Alle folgenden Vorgänge sind nur aus dem zweiten Teil der Aufzeichnung bekannt, also aus der nicht speziell auf Leo gemünzten Generalanweisung. Neben dem allein rechtserheblichen eigentlichen Einsetzungsakt haben sie bisher wenig Beachtung gefunden, nicht unbedingt zum Vorteil des historischen Verständnisses. Wir müssen sie raffen und konzentrieren uns auf das beteiligte Zeremoniell der Krone.

28) De caerimoniis aulae Byzantinae I 91 (S. 410–417 Reiske); dazu Treitinger S. 4 m. A. 11 u. S. 10 m. A. 9 sowie W. Ensslin, Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen (1947) S. 14 f., vgl. Dens., Papst Johannes I. ... bei Kaiser Justinos I. (in: Byz. Zs. 44, 1951) S. 132 m. A. 7; H.-G. Beck, Senat u. Volk von Konstantinopel (in: SB. München, phil.-hist. Kl. Nr. 6, 1966) S. 11 m. A. 18 (Lit.); mit gleicher Seitenzählung wieder abgedruckt bei Dems., Ideen u. Realitäten in Byzanz (London 1972) Nr. XII. Die Auffassungen zur Textgeschichte lassen sich noch modifizieren und präzisieren (vgl. unten S. 68 f.). – Allgemein über diese Kaisererhebung noch: Treitinger S. 9 f., S. 17 u. S. 20; W. Ensslin, Der Kaiser in der Spätantike (in: HZ. 177, 1954) S. 459 f. u. S. 462; Beck, a. a. O. S. 11 f., S. 16 u. 17 m. A. 29a; K. Wessel, Die Kultur von Byzanz (1970) S. 75 u. S. 82 f.; P. Classen, Der erste Römerzug der Weltgeschichte (in: Historische Forschungen für W. Schlesinger, hg. von H. Beumann, 1974) S. 332 A. 29. Vgl. auch Treitinger (wie A. 58) und Kahl (wie A. 59).

29) Ensslin, Erste Kaiserkrönung S. 16 f.

30) Vgl. unten nach A. 58.

31) Dies gibt auch Ensslin, Erste Kaiserkrönung S. 17 zu; wenn er hinzufügt: »das geht nicht an«, so ist das nichts als Petitio principii. Vorsichtiger Ders., Kaiser (wie A. 28).

Schon vor dem Verlassen des Marsfeldes schrieb der Brauch einige Aufenthalte zur Vornahme bestimmter Teilakte vor. Unter ihnen ragt hervor die Einkehr des Kaisers in die Feldkapelle, die am Wahlort in einem Zelt eingerichtet worden war; ansprechend hat man hier an christlichen Ersatz für einen Brauch der Kaisererhebung im Feldlager heidnischer Zeit gedacht [32]. Der Kaiser wurde dort von Vertretern des Klerus empfangen – der Patriarch, am Wahlakt wie alle Großen der Hauptstadt beteiligt, war bereits in die Hagia Sophia vorausgeeilt, um dort Vorbereitungen für den staatssymbolischen Höhepunkt dieses Zeremoniells zu treffen, der sogleich zu behandeln ist. Vor dem eigentlichen Kapellenraum des Sakralzeltes legte der Herrscher sein Diadem ab – unklar, wohin –, um barhaupt in dem ersterreichbaren kirchlichen Kultraum sogleich sein erstes Gebet als Kaiser zu verrichten. Dann setzte er sich die Krone erneut eigenhändig aufs Haupt, bestieg einen Schimmel und zog weiter bis zum ersten festerrichteten Gotteshause, das sein Weg berührte, der Kirche Johannes des Täufers am Hebdomon.

In ihrer Vorhalle nahm er die Krone ein zweites Mal ab, wieder ohne fremde Hilfe. Diesmal blieb sie jedoch nicht, wie anscheinend im Fall der Feldkapelle, außerhalb des Kultraumes zurück: sie wurde dort unmittelbar für eine rituelle Handlung benötigt. Da es jedoch unter der kaiserlichen Würde war, selbst einen solchen Gegenstand auch nur über eine kurze Strecke in eigener Person zu tragen, übergab der Herrscher das Insigne dem begleitenden Praepositus. Am Altar nahm er es wieder in Empfang und legte es persönlich auf diesem »Heiligen Tisch« nieder (τὸν στέφανον ... ἐπιτίθησιν ... ἐπὶ τὴν ἁγίαν τράπεζαν), ein Akt, der also – zumal an derart geweihter Stätte – nicht etwa auftragsweise dem untergeordneten Helfer überlassen bleiben durfte.

Von einem Gebet ist bei dieser Gelegenheit nicht die Rede. Vielmehr heißt es, daß der Kaiser die Krone alsbald wieder an sich nahm und erneut dem Praepositus übergab; dafür deponierte er nunmehr kostbare Weihegeschenke auf dem Altar, die der Comes privatarum für diesen Zweck bereithielt. Wieder in der Vorhalle angekommen, legte er die Hauptzier ein drittes Mal eigenhändig an und setzte nun in ihrem Schmuck den feierlichen Aufzug fort, zunächst zu Roß, später im Wagen. Auf dem Konstantinsforum nahm er die Huldigung des Stadtpräfekten und des Senates entgegen. Nach altem, schon hellenistischem Brauch empfing er dabei einen Goldkranz als Zeichen der Unterwerfung [33].

Endstation des ständig vergrößerten Zuges war die Hagia Sophia. Im Narthex dieses vornehmsten Gotteshaus im Reich nahm der neue Herrscher nochmals eigenhändig die Hauptzier ab (ἀποτίθεται τὸν στέφανον), wieder wurde sie dem Praepositus anvertraut. Wieder übernahm sie der Herrscher am Hauptaltar in eigene Hände und legte sie auf der geweihten Stätte ab (gleichfalls mit ἀποτίθεται ausgedrückt), doch diesmal, ohne sie sogleich wieder an sich zu nehmen. Vielmehr fügte er die kostbaren Weihege-

32) J. J. Reiske, Commentarii ad Constantinum Porphyrogenitum, De cerimoniis aulae Byzantinae (1830) S. 417.

33) In Nachfolge des schon oben A. 25 erwähnten *Aurum coronarium* bzw. *oblaticium*, zu dem hier der Hinweis auf K. Wessel, Aurum coronarium (in: Reallex. z. byzantin. Kunst 1, 1966) Sp. 448–452 (m. Lit.) genügen muß.

schenke, die auch für dieses Gotteshaus vorgesehen waren, sogleich hinzu, außerdem eine Gabe gemünzten Goldes. Gemeinsam mit all diesen Opfergaben ließ er die Krone dort zurück und verließ den von den Chorschranken umhegten Bereich, um von anderem Platz im Gotteshause aus eine Lesung aus dem Evangelium zu hören und, wenn er wollte, auch die Kommunion zu empfangen.

Die Krone verblieb offenbar während dieser ganzen weiteren gottesdienstlichen Handlungen auf dem Altar, bei den Weihegaben, fast, als solle vor aller Öffentlichkeit demonstriert werden, daß sie eigentlich zu ihnen gehöre. Erst beim Aufbruch zum Palast wurde sie dem Kaiser wieder aufs Haupt gesetzt, diesmal jedoch nicht von eigener Hand, sondern durch den Patriarchen (ἐπιτιθέντος αὐτῷ τὸν στέφανον τοῦ ἐπισκόπου). Über den Platz, an dem diese Krönung vollzogen wurde, verlautet nichts; anscheinend war darüber nichts Besonderes zu bemerken, einfach, weil sie an der gleichen Stelle stattfand, an der der Koronand das Insigne vorher eigenhändig abgelegt hatte: vor dem »Heiligen Tisch«. Trifft dies aber zu, so muß gefolgert werden, daß der Herrscher sich zu diesem Zweck von seinem gottesdienstlichen Platz aus noch einmal in den sakralen Vorbehaltsraum zurückzubegeben hatte, bevor er die Hauptkirche seines Herrschaftsbereichs wieder verließ.

Dies alles wird uns, wie erwähnt, mitgeteilt in der nüchternsten Form, als bloßes Verlaufsprotokoll im ersten, als einfache, allgemeingültige Regieanweisung im zweiten Teil der Aufzeichnung. Weder die Entstehungsweise des gesamten Zeremoniells wird angedeutet, noch auch nur der geringste Hinweis zur Interpretation gegeben.

Dabei muß gesehen werden, daß die Regieanweisung des zweiten Teils nicht einmal vollständig genannt werden kann. Sie zeigt sich vielmehr ganz konzentriert auf das, was der Herrscher in eigener Person zu tun und zu beachten hat; von dem, was zur Ausführung anderen vorbehalten ist, wird nur jenes Minimum aufgenommen, das zu seiner Orientierung unentbehrlich bleibt.

Am augenfälligsten ist dies für die Akklamationen der Bevölkerung, die man sich aus dem triumphalen Einzug des neuen Kaisers in seine nunmehrige Hauptstadt unmöglich fortdenken kann. Der erste Teil als historische Aufzeichnung eines Einzelfalles ist mit dergleichen Texten geradezu gespickt; der zweite als Allgemeinvorschrift übergeht sie völlig — ganz natürlicherweise, denn sie waren zweifellos von Fall zu Fall festzulegen, gegebenenfalls unter Abstimmung auf die jeweilige Sondersituation, und entzogen sich damit einer Generalregelung. Ebenso fehlt etwa die Willkommensansprache, von der wir uns jedenfalls die Überreichung des Goldkranzes auf dem Konstantinsforum begleitet zu denken haben.

Vor allem aber ist — bis auf das herausgestellte Minimum — alles übergangen, was seitens der Geistlichkeit geschieht. Wurde der neue Herrscher beim ersten Betreten der Hagia Sophia feierlich eingeholt, oder schritt er ohne Geleit von Patriarch und Klerus zum Hauptaltar? Wurde sein Einzug von Psalmen oder Hymnen begleitet, sein Auszug desgleichen? War ein bestimmter Evangelientext zur Verlesung in solchem Falle vorgesehen, oder stand die Auswahl im Belieben der Beteiligten? Wurde die Schlußkrönung vom Patriarchen sozusagen wort- und formlos vollzogen, oder sprach er in ihrem Zusammenhang ein Gebet, irgendwelche Formeln? Traten nochmals Gesänge oder auch Akklamationen an deren Stelle? All das bleibt uns verborgen.

Doch nicht einmal für den Kaiser selbst kann die Aufzeichnung im zweiten Teil als unbedingt vollständig gelten: wir bemerkten schon die Lücke, die den Schauplatz der Schlußkrönung betrifft. Sollte daher nicht auch in gewissen Grenzen mit individueller Ausschmückung des allgemeinen Rahmens zu rechnen sein? War etwa der fragliche Goldkranz einfach stumm entgegenzunehmen? Hatte das Niederlegen von Krone und Opfergaben auf den beiden Altären in wortloser Gestik zu geschehen, oder war es möglich, diese Akte mit kurzen eigenen Worten zu begleiten, noch so formelhaft, mit eigenem Munde verlautbart oder auch durch den des gleichen Libellarius, vermittels dessen der Neuerwählte sich im Augenblick der Herrschaftsübernahme mehrfach geäußert hatte?

Für die Rekonstruktion dessen, was mit diesem alten Ritual gemeint war, bedeutet das Schweigen der Überlieferung auf all diese Fragen ein erhebliches Hemmnis. Aber wir erfahren doch in diesem Fall außerordentlich viel mehr als in anderen; der Versuch, sich damit einzurichten, scheint nicht von vornherein hoffnungslos, selbst wenn man von dem syrischen Romantext, für den die Brauchbarkeit einstweilen nur behauptet, doch keineswegs bewiesen ist, zunächst vorsichtshalber absieht.

Auch in der verkürzten Form, in der der Bericht hier wiedergegeben werden mußte, lädt er an vielen Stellen zum Verweilen ein, zu näherer Präzision, zum Vergleich mit bekanntem jüngeren Zeremoniell. All dies hat hier aus Raumgründen zu unterbleiben. Hervorgehoben sei immerhin ein wesentlicher Unterschied zwischen dem letzten Akt in der Hagia Sophia und denen, die ihm an anderen gottesdienstlichen Stätten voraufgehen: die Hauptkirche des Reiches erlebt nicht mehr nur eine mehr persönliche Andacht des Herrschers; sie wird Zeugin einer gottesdienstlichen Feier in der Öffentlichkeit. In ihrem Rahmen ist nicht mehr, wie zuvor, er selbst der alleinige Hauptakteur: er findet einen Partner im Klerus, der nun aktiv beteiligt wird schon durch die Lesung und evtl. die Reichung des Sakraments samt allem, was dazu liturgisch an Vorbereitung gehört.

Es ist nur konsequent, daß dieses Zusammenspiel nun auch auf das Kronzeremoniell übergreift, indem der ranghöchste Repräsentant der Geistlichkeit, der im unmittelbaren Bereich von Konstantinopel überhaupt verfügbar ist, die Rolle übernimmt, dem Herrscher die abgelegte Hauptzier wieder aufzusetzen: die einzige Fremdkrönung in dieser ganzen Kettenhandlung nach nicht weniger als drei Selbstkrönungen, von denen mindestens die beiden letzten »nach bestehendem Brauch« vorauszuschicken waren. Hinzu kommt das lange, gemeinsame Ruhen der Krone mit ausgesprochenen Weihegaben auf dem Hauptaltar, das besonders von dem vorherigen Verfahren in der Johanneskirche absticht. All dies gibt dem Zeremoniell in der Hagia Sophia ein unverkennbares Sondergewicht.

Eine staatsrechtlich-konstitutive Bedeutung scheidet für sämtliche hier näher geschilderten Teilakte aus, auch den letzten: Leo war vollgültig proklamierter, herrschaftsfähiger Kaiser, schon ehe er auch nur die Zeltkapelle auf dem Marsfeld betrat, ja bevor er im eilig gebildeten Sichtschutz der Palastgarde den Herrscherornat anlegte. Die Bedeutung des anschließenden Kronzeremoniells kann allein auf symbolischem Felde liegen.

IV.

Die bei uns gebräuchliche Namensform »Hagia Sophia« täuscht das Patrozinium einer Heiligen vor. Für die Byzantiner war das Hauptgotteshaus der Kaiserstadt, soweit sie es nicht bei der Bezeichnung »Große Kirche« (Μεγάλη Ἐκκλησία) beließen, auch zur Zeit Leos I. schon die »Kirche der Göttlichen Weisheit« (θεῖα Σοφία). Sie trug damit einen der Namen, unter denen die alte Kirche die zweite Person der heiligen Dreifaltigkeit, den göttlichen Logos verehrte; mit anderen Worten: sie war eine Christuskirche nicht anders als die Lateranbasilika in Rom mit ihrem alten Salvatorpatrozinium, die auf den gleichen kaiserlichen Stifter, nämlich Konstantin d. Gr., zurückging. Folgerichtig war das Patrozinatsfest der Hagia Sophia der Weihnachtstag als derjenige Tag, an dem dieser göttliche Logos Fleisch geworden war auf Erden [34].

Über den vorjustinianischen Bau dieses Gotteshauses, der hier allein in Betracht kommt, ist wenig bekannt. Soweit Grabungsbefunde erkennen lassen, vertrat er den Bautyp der frühchristlichen Basilika fünfschiffiger Form [35]. Die sonst bekannten Grundelemente dieses Bautyps dürfen daher in aller Vorsicht auch für ihn vorausgesetzt werden: das Mittelschiff als Prozessionsstraße, die von anderer Verwendung im allgemeinen freizuhalten war, so daß die Kultgemeinde des Laienvolks sich normalerweise auf die Seitenschiffe beschränkt sah; in der Achse des Mittelschiffs die Apsis mit ihrem Bogen und mit repräsentativer Ausgestaltung der ihn umgebenden Wandflächen, mit Altar und Bischofsthron und der dies alles überwölbenden Halbkuppel, in deren Rund sich ein Mosaikbild des Pantokrators zu erheben pflegte, von Nebendarstellungen umrahmt oder nicht, jedenfalls den gesamten Kirchenraum beherrschend [36].

Über die Symbolik, die sich in diesem Bau- und Ausstattungsschema niederschlug, ist viel gestritten worden [37]. Verschiedene Aspekte wurden aufgezeigt, jeder auf seine Art überzeugend und fragwürdig zugleich. Vielleicht hat man dabei zu wenig bedacht, ob das, was für heutiges Empfinden sich gegenseitig auszuschließen scheint, für damalige Zeiten nicht sehr wohl nebeneinander gegolten, ja einen harmonischen Akkord gebildet haben kann, zeichnet doch die ältere theologische Denkweise bis tief ins Mittelalter hinein sich durch ein eigentümliches, uns äußerst fremdes »mehrschichtiges Sehen« aus bis in die Bibelexegese hinein [38].

Im vorliegenden Zusammenhang bleibt wichtig: die Basilika der christlichen Frühzeit zeigt sich – unter anderem – stark bestimmt von einer auf Christus hin ausgerichteten Triumphsymbolik, die ihre Formelemente der offiziellen Kaisersymbolik entnahm (möglich, eben weil Christus den Seinen seit alters als der »himmlische Kaiser«

34) R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1, III (in: Les églises et les monastères, Paris 1953) S. 471 u. 472; vgl. J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte (1897) S. 12, dazu S. 4 Nr. 2 sowie S. 118.
35) A. M. Schneider, Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul (1941), bes. S. 16.
36) Fr. W. Deichmann, Basilica, B (in: RAC. 1, 1950) Sp. 1249–1259 m. Lit.
37) Die wichtigste Kontroversliteratur bei Deichmann (wie A. 36).
38) Vgl. einstweilen Kahl (wie A. 3) S. 95 ff. der provisorischen Fassung.

galt) [39]. Grundlegend dafür war die dualistische Spannung zwischen dem sakralen Vorbehaltsraum der Apsis und dem Langhaus samt Seitenschiffen. In ihr stand einmal die »himmlische Stadt« der irdischen Gemeinde gegenüber, die sich in dieser Basilika versammelte, um schon hienieden, soweit nur möglich, an den heiligen Geheimnissen teilzuhaben. Die Apsis galt als der Thronsaal des himmlischen Triumphators über Hölle und Tod, dem sein Untertanenvolk huldigend gegenübertrat; ihr Bogen war der Triumphbogen, eben diesem Triumphator zu Ehren errichtet, durch den er gleichsam siegreich hindurchgezogen war, um den Platz in seinem Thronsaal einzunehmen; der Altar wurde – neben anderen möglichen Symboldeutungen – gerade in ostkirchlichem Denken als der Thron Christi betrachtet [40]; das Mosaikbild des Gottessohnes, im Halbkuppelgewölbe darüberschwebend, war die unmittelbare Repräsentanz seiner Herrschaft, wie das Kaiserbild in der Staatssymbolik stellvertretend die Anwesenheit des irdischen Imperators ersetzen konnte [41]. Mit dieser Symbolik der himmlischen, der Erdenwelt zugewandten Kaiserresidenz verschmolz unmittelbar eine zweite: schon von der Anlage her hatte der ganze Bau etwas vom Standlager eines römischen Heeres, wozu man sich an die alte Auffassung der Christenheit als *militia Christi* erinnern mag [42]: die Apsis entsprach dem *praetorium*, dem heiligen Lagerpalaste des Kaisers mit dem zugehörigen Altar; den Seitenschiffen fiel die Funktion der Kohortenquartiere zu; das Mittelschiff übernahm die Rolle der *via praetoria*, das Querschiff, falls vorhanden, die der *via principalis*. Das Standlager war der Ort, wo der irdische Kaiser, weithin sichtbar auf hohem *suggestus* thronend, als Sieger den Unterlegenen empfing, seine Unterwerfung entgegenzunehmen (etwa im Gegenstandssymbol seines Diadems, das ihm, dem Thronenden, auf diesem Gerüst zu Füßen gelegt wurde [43]; die *via praetoria* war dann der Weg, den der Besiegte, nicht sich selbst, sondern ihm zum Triumph, entlangziehen mußte, um ihm sich zu stellen, auf Gedeih und Verderb, doch in der Hoffnung auf Gnade. Auf den »himmlischen Kaiser« bezogen, ging auch diese Komponente in Baustruktur und Symbolik der frühchristlichen Basilika ein – und dürfte damit wie die vorgenannte auch für die vorjustinianische Hagia Sophia zu Konstantinopel und die in ihr zelebrierten liturgischen Vollzüge mitbestimmend gewesen sein.

Unabhängig davon: der sakrale Vorbehaltsraum, der den Altar einschloß, gehörte nachweislich nicht zur ureigensten Sphäre des Herrschers, bei aller fast übermenschli-

39) A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin (Strasbourg 1936 = London 1971), bes. S. 195, S. 209–211, S. 230–234; Ders., Les ambons syriens et la fonction liturgique de la nef dans les églises antiques (in: Cahiers Archéologiques 1, 1945); E. Dyggve, Dødekult, kejserkult och basilika (København 1943).
40) Jos. Braun, Der christl. Altar in seiner geschichtl. Entwicklung 1 (1924) S. 724; Th. Klauser, Altar, III B, 8 (in: RAC. 1, 1950) Sp. 352; K. Wessel, Altar (in: Reallex. z. byz. Kunst 1, 1966) Sp. 117 f. m. weiterer Lit.
41) L. Koch, Christusbild – Kaiserbild (in: Benediktin. Monatsschr. 21, 1939), bes. S. 85–91; speziell zum Kaiserbild: Treitinger (wie A. 24) S. 205–211 (m. reicher Lit.), vgl. S. 213; A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970) S. 65–79; H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche (1934).
42) A. Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion u. der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten (1905).
43) Oben vor u. mit A. 16 (bes. auch die dort nachgewiesenen Münzbilder).

chen Verklärung, in die er für oströmisch-byzantinisches Denken hinaufgehoben wurde: nicht zufällig hatte er sich auch im geschilderten Ritual nach dem Darbringen seiner Gaben aus diesem Bereich zurückzuziehen [44]. Dem Altar vollends, auf dem er die Krone ablegte, diesem »Heiligen Tisch«, durfte er sich gar nicht ohne weiteres nähern – nur ausnahmsweise, um dort eben Weihegeschenke darzubringen oder aber Dienste ganz untergeordneter Art zu verrichten, die sich kaum aus priesterlicher Funktion verstehen lassen [45]. Es ist vollkommen deutlich: dieser Altar, seiner Lage im Baukomplex nach wie im allgemeinen christlichen Denken der Zeit in derart überragender Weise herausgehoben, kommt als bloßer Abstellplatz auf Zeit für einen nicht eigentlich liturgischen Gegenstand – ein Objekt nicht einmal aus kirchlichem, sondern aus kaiserlichem Besitz, wie die auf dem Marsfeld angelegte Krone es war – keinesfalls in Betracht. Mit dem Akt, den der neuerhobene Herrscher dort mit diesem seinem vornehmsten Machtsymbol zelebrierte, mit dem längeren Ruhen des Insignes vor aller Augen zwischen Weihegaben (also Gegenständen, deren sich der Kaiser ebenso öffentlich ein für alle Male entäußert hatte), und mit der schließlichen Antworthandlung des Patriarchen auf die Niederlegung des Herrschaftszeichens –, mit alledem muß es im Rahmen der gesamten besprochenen Kettenhandlung zum Herrschaftsantritt eine besondere Bewandtnis gehabt haben.

Schon was sich in der Johanneskirche abspielte, gibt unter solchen Aspekten zu denken: fast ist man versucht zu fragen, ob es dabei nicht um ein regelrechtes Darbringen der Krone auf dem ersten nichtbehelfsmäßigen Altar ging, den der neue Kaiser auf seinem ersten Wege erreichte, und um ihre Wiederauslösung durch andere Gaben; eine Art Rückkauf also, wie er aus späterer Zeit immerhin für eine wichtige Stelle des byzantinischen Einflußbereiches ausdrücklich bezeugt ist, mindestens als vulgäre Deutung eines vergleichbaren Herrscherbrauches [46]. Das Geschehen in der Hagia Sophia aber erklärt sich offenbar aus seinem äußeren Rahmen, wie er soeben, wenngleich hypothetisch, zu rekonstruieren war.

Angesichts der Patrozinatsverhältnisse wäre es überaus merkwürdig, wenn ausgerechnet für diese Christuskirche eine Ausgestaltung gewählt worden wäre, die von der allgemeinen Regel abwich. Setzen wir für ihre Apsiswölbung ein Mosaikbild der sonst üblichen Art voraus, so ergibt sich: Wenn der neue Kaiser zum Hauptaltar schritt, um dort seine Krone niederzulegen, dann schritt er zugleich auf die bildliche Repräsentation des Pantokrators zu und handelte in dessen Angesicht; wenn der Patriarch sich anschickte, die abgelegte Hauptzier dem Herrscher wieder aufzusetzen, dann kam er von seinem Bischofsthron unter diesem Bilde her, um im Namen des Dargestellten zu handeln – wie überhaupt im ostkirchlichen Denken, anders als im römischen Kirchenbe-

44) Oben nach A. 33.

45) Treitinger S. 136–144, dazu aber L. Bréhier, ῾ΙΕΡΕΥΣ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, zuletzt bei Herb. Hunger (Hg.), Das byzantinische Herrscherbild (1975) S. 86–93.

46) Johanneskirche: oben vor A. 33, dazu L'Estoire de Eracles (= altfranzös. Paraphrase des Geschichtswerks des Wilhelm von Tyrus) XIII 5 (= Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux 2) S. 8–9. Man beachte, daß die dort gegebene Mitteilung über die Wiederauslösung der Krone keinen offiziellen Text gibt, sondern möglicherweise nur private Interpretation!

reich, der eigentlich Handelnde beim liturgischen Vollzug Gott bzw. Christus ist, dem der amtierende Geistliche einfach, mit Johannes Chrysostomos gesprochen: »seine Zunge leiht und seine Hand zur Verfügung stellt« [47].

Der irdische Kaiser spielt damit gegenüber dem himmlischen keine andere Rolle als eben diejenige, die seinen eigenen Vorgängern gegenüber, Repräsentanten der gleichen Reichsgewalt, so mancher armenische oder parthische König hatte übernehmen müssen in dem Augenblick, in dem er seine Unabhängigkeit aufgab, um in eine Vasallenstellung zum Romanum Imperium einzurücken [48]; der kaiserliche Devotionsakt korrespondiert im Gesamtablauf mit demjenigen des Stadtpräfekten, der, selbst kein Kronträger, sich begnügen muß, dem einziehenden Herrscher als Unterwerfungs- und Huldigungszeichen den Goldkranz darzubieten [49] – beide Akte stehen in unverkennbarer typologischer Beziehung, indem der frühere den späteren präfiguriert, der seinerseits ihn auf höherer Ebene wiederaufnimmt und zugleich überhöht [50]. Christus aber handelt durch die vermittelnde Hand des Patriarchen seinem neuen irdischen Stellvertreter [51] gegenüber nicht anders als die früheren römischen Kaiser es an den sich Unterwerfenden taten, wenn sie sie als nunmehr beauftragte und abhängige Repräsentanten ihrer eigenen Hoheit zu bestätigen wünschten. Das liturgische Geschehen meint nichts anderes, als es mit seinen Mitteln und auf seine Weise der syrische Julianusroman darstellt, wenn er – gleichfalls im Anschluß an den rechtsförmlich-konstitutiven Wahlakt – die Kaiserkrone auf Geheiß Jovians (also letztlich durch ihn) dem Kreuz Christi darbringen und sie anschließend auf das Haupt des demütig Frommen herabschweben läßt, ohne daß sie Menschenhand berührt [52].

Das so erzielte Ergebnis darf um so mehr Wahrscheinlichkeit beanspruchen, als es in besonderem Untersuchungsgang, ohne Einbeziehung dieses Dichtwerks in die Argu-

47) J o h. C h r y s o s t., In Ioan., hom. 86, 4 (in: MPG. 59 Sp. 472); vgl. J. N. Karmiris bei P. Bratsiotis, Die Orthodoxe Kirche in griech. Sicht 1 (1959) S. 103 (woher auch vorstehendes Zitat; weitere Belege ebd. A. 1; den Hinweis auf diese Schrift danke ich meinem Schüler Jhs. Nothhaas, Gießen); vgl. noch Fr. Heiler, Der Katholizismus (1923) S. 223–227, S. 400–409 u. S. 421; H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie (1964) S. 141 f. u. ö. Weitere Lit. bei Beck (wie A. 22) S. 282 f. Vgl. unten bei A. 61–62.

48) Oben bei A. 14–18, dabei bes. A. 17.

49) Oben vor A. 33.

50) Vgl. dazu den von F. Hesse, H. Nakagawa und E. Fascher verfaßten Artikel Typologie (in: RGG. 6 ^{3}1962) Sp. 1094–1098 mit reicher Lit.; ergänzend Grabar (wie A. 39) S. 93–97, sowie die Hinweise bei H. Beumann, Widukind von Korvei (1950) S. 174 f.

51) Oben bei u. mit A. 24.

52) Oben vor A. 8 und nach A. 27. – Es ist deutlich, daß die Unterschiede zwischen der Romansituation und dem geschilderten Zeremoniell nur akzidentieller, nicht substantieller Natur sind: ein christliches Gotteshaus mit Altar stand in der Romansituation nicht zur Verfügung, dafür vertritt das Kreuz ähnlich wie der Altar in besonderer Weise die göttliche Sphäre, weshalb beide auch früh zueinander in Beziehung gesetzt wurden, wenn auch nicht in der heute geläufigen Weise; J. Braun, Das christl. Altargerät (1932) S. 468–492. Die ausdrückliche Weisung Jovians an die Soldaten, die ihn krönen wollen, ersetzt das persönliche Darbringen; der verschärfte Abstand zu der angebotenen Krone im Roman erklärt sich aus ihrer heidnisch befleckten Vorgeschichte, die im Zeremoniell nach mehr als einem Jahrhundert ungebrochen christlicher Kaisertradition naturgemäß keine Rolle spielt. All diese Abweichungen in Äußerlichkeiten stören nicht die Legitimität des Vergleichs der gemeinsamen Substanz.

mentation, gewonnen worden ist, so daß der anonyme Syrer letztlich nur bestätigt, was sich auch anderweitig ergab. Er kann dies, wie gesagt, auch in ungriechischem Sprachgewande tun, weil sein Land immer wieder im gemeinsamen ostkirchlichen Bereich ein derart aktiv ausstrahlendes Glied gebildet hat, selbst weit über die islamische Eroberung hinaus, die zur hier in Frage stehenden Zeit noch weit außerhalb alles Denkmöglichen lag.

V.

Die entwickelten Ergebnisse haben Konsequenzen. Sie betreffen zunächst die Interpretation des vorgeführten Kaiserzeremoniells.

Der Akt auf dem Marsfeld hatte den neuen Herrscher zu seinem Rang erhoben im förmlichen Zusammenwirken von Heer und Senat, Palastbeamten und Volk, also mit dem höchsterreichbaren Grade von Legitimität [53]. Der Erwählte hatte sich daraufhin das Kaisergewand anlegen lassen, mit eigener Hand das Diadem aufgesetzt, hatte die Akklamationen des Volkes, die Huldigungen der Magnaten entgegengenommen und war damit unbestrittener Kaiser zunächst nach menschlichem Recht, wenn auch im Wählerwillen Gottes Wille wirksam gedacht wurde.

Dem christlich gewordenen Staatsbewußtsein dieses oströmischen Reiches jedoch war damit noch nicht Genüge getan: es wünschte die Gottbeziehung, die Einsetzung seines Kaisertums durch den Höchsten nicht nur zu glauben, sondern auch sinnfällig nach außen hin darzutun und eben damit zugleich immer neu in aller Öffentlichkeit zu verkündigen. So wurde zusätzlich zur irdischen Kaiserproklamation und -investitur, die weitgehend auf Herkommen fußten, ein weiteres Zeremoniell entwickelt. Es schloß sich an den staatsrechtlich-konstitutiven Akt an wie die besprochene Szene des Julianusromanes der auch dort vorangegangenen Wahlhandlung, und es entsprach dieser Szene in allen wesentlichen Zügen. Niemand war, solange dieses Zeremoniell galt, »richtiger« Kaiser, bevor er sich ihm unterzogen und damit vor aller Augen bekundet hatte, daß das, was man vom Herrschertum des Reiches im allgemeinen glaubte, auch auf ihn ganz persönlich zutraf. Bis dies geschehen war, so wird man sagen dürfen, besaß er sein Amt lediglich nach menschlichem Recht, etwa so wie die heidnischen Vorgänger Konstantins des Großen oder eben ein Julian. Christliches Kaisertum jedoch gehörte der menschlichen u n d der göttlichen Sphäre an; es bedurfte daher rechtsförmlicher Bestätigung — mit jeweils entsprechenden Ausdrucksmitteln — in beiden.

Die Rede, die der Roman in der geschilderten Szene dem Jovian in den Mund legt, zeigt deutlich: in seinem Zusammenhang erscheint die Krone nicht nur als Hauptschmuck, sondern als das maßgebliche Gegenstandssymbol der Kaiserherrschaft [54]. Nicht anders ist ihre Bedeutung im vorgeführten Zeremoniell zu fassen.

Ihre Deponierung auf dem Hauptaltar der Hagia Sophia, zu Füßen des vorauszusetzenden Pantokrator-Mosaiks, ist nicht schlechtweg als ein Ablegen zu verstehen,

53) Beck (wie A. 28) S. 11 f., vgl. S. 16 u. S. 17 m. A. 29a; Wessel (wie A. 28).
54) Oben nach A. 7.

sondern vielmehr als ein Darbringen; das Herrschaftszeichen steht insoweit wirklich den alsbald hinzugefügten Weihegaben gleich. Der Akt aber, in dem dies geschieht, ist eben wegen dieser besonderen Bedeutung des beteiligten Machtsymbols gleichbedeutend mit der förmlichen Auftragung der übernommenen irdischen Kaiserherrschaft in rechtssymbolischer Form an Christus, den »himmlischen Kaiser«, der damit auch von dem neuen Reichsoberhaupt als der eigentliche Beherrscher des Imperiums anerkannt wird.

Das Kaisertum dessen, der diesen Akt ausgeführt hat, ruht infolgedessen symbolisch im buchstäblichen Sinn, solange die Krone sich wie die übrigen Weihegeschenke auf dem Altar befindet, und mit ihm das Anrecht des Erwählten an ihr: der Idee nach, so muß gefolgert werden, bleibt es in das freie Ermessen Christi gestellt, ob er sie und damit die irdische Herrschaft an ihn zurückgeben will oder nicht (mag auch in der Praxis die gleiche Gewißheit auf Rückgewährung bestehen wie im Fall Tiridates' IV. vor Nero und ähnlichen Beispielen, bei denen nach einem im voraus genau ausgehandelten Protokoll verfahren worden sein muß [55]).

Als ein Zurückgeben, nicht etwa als ein bloßes Wiederanlegen der Krone durch den Kaiser ist die liturgische Antworthandlung des Patriarchen zu verstehen, der dabei nicht im eigenen Namen handelt, auch nicht in erster Linie, wie immer wieder gesagt wird, als einer der vornehmsten Reichsbeamten, sondern in Ausübung seiner kirchlichen Funktion als »Hand und Zunge Christi« [56]: als derjenige, der in diesem kultischen Drama den himmlischen Hausherrn der Hagia Sophia zu repräsentieren hat, weil mit dessen eigenem unmittelbaren Eingreifen nach Art des Wunders, das der Julianusroman vor unseren Augen geschehen läßt, nun einmal nicht gerechnet werden kann. Die Krone aber ist mit dieser Rückkehr vom Altar, aus der Eigentumssphäre Christi, auf das Haupt des irdischen Herrschers nicht einfach mehr dasselbe, was sie bis zum Augenblick der Darbringung gewesen war. Sie bleibt Gegenstandssymbol der Kaiserherrschaft, aber im übrigen ist sie dieselbe wie vorher nur für den äußeren Augenschein; dem Wesen nach ist sie nunmehr Zeichen einer Machtfülle, die nicht mehr aus eigenem Recht wahrgenommen wird, sondern kraft abgeleiteten Rechts, im Namen dessen, der die Rückgabe des ihm aufgetragenen Insignes aus seiner Eigentumssphäre, repräsentiert durch den Altar, an den irdischen Träger letztlich bewirkt und gesegnet hat. Sie ist auf dem Haupte des Kaisers nunmehr gleichsam Leihgabe, Zeichen seines Vikariats; wohl im Besitz des Trägers stehend, aber als Eigentum dessen, dem sie dargebracht worden war in rechtskräftigem Verzicht, rechtskräftig allerdings nicht gegenüber Menschen, sondern allein gegenüber ihm, dem himmlischen Souverän.

Man versteht, daß dieser Akt in der Hagia Sophia den Sprechern dieser oströmisch-byzantinischen Welt wichtiger scheinen mußte als die Erstkrönung auf dem Marsfeld durch des Herrschers eigene Hand; versteht, warum daher die übrigen Quellen dermaßen einhellig die Krönung Leos I. durch den Patriarchen herausstellen, daß darüber die alte Protokollaufzeichnung z. T. geradezu für unglaubwürdig gehalten und viel Scharfsinn aufgewandt wurde, um die von ihr behauptete Selbstkrönung hinwegzudis-

55) Oben nach A. 14 f.
56) Vgl. oben vor u. mit A. 47.

putieren[57]. Dergleichen Gewaltsamkeiten dürfen nunmehr auf sich beruhen: mit Leos Krönung durch den Patriarchen ist offenbar nichts anderes gemeint als dessen liturgische Antworthandlung auf den Darbringungsakt des Kaisers, und sie war es, die als die »eigentliche« galt, neben der alles Voraufgegangene vom Wesen her verblassen mußte[58].

Die Frage nach der Erstkrönung muß für Byzanz, besonders das frühe, anders gestellt werden, als man dies etwa von den Voraussetzungen hochmittelalterlich-abendländischen Kaisertums her gewohnt ist. Die Erstkrönung konnte hier gleichsam zweistufig erfolgen, so, daß man »Vorkrönung« und »Hauptkrönung« zu unterscheiden hat. Die erste und nur sie war in das Belieben der Beteiligten, vor allem des Herrschers selbst, gestellt, der ggf. frei zu entscheiden hatte, ob und wie er das ihm mit rechtskräftiger Erhebung zustehende Recht, neben anderem Kaiserornat auch die Krone zu tragen, bereits vor dem kirchlichen Festakt wahrnehmen wollte oder nicht; sie war deshalb auch niemals formell streng geregelt und konnte auch ganz unterbleiben. Nur für sie gilt die herrschende, so »unbyzantinisch« anmutende Lehre, es sei ausgerechnet in diesem Geschichtsbereich mit seinem so unerreicht weitgehend durchkonstruierten Zeremoniell bis zum Schluß belanglos geblieben, wo, durch wen und mit welchem Insigne der neue Herrscher die Erstkrönung empfing. Die »Hauptkrönung« aber, die beim Fortfall einer Vorkrönung, aber nur dann, ganz mit der Erstkrönung zusammenfiel, blieb, wie es scheint, grundsätzlich dem Patriarchen vorbehalten und an die Hagia Sophia als Schauplatz gebunden — vielleicht sogar seit der herakleischen Dynastie an eine bestimmte »Reichskrone«, die normalerweise als Weihekrone unter dem Altarziborium des Hauptaltars dieser Kirche hing, als unmittelbares Zeichen der Kaiserherrschaft Christi. Auch diese Krönung war niemals »staatsrechtlich notwendig«, d. h. von Einfluß auf die Regierungsbefugnis des neuen Reichsoberhauptes, aber sie war zeremoniell unerläßlich und wurde daher, falls nicht gleich beim Herrschaftsantritt möglich, nachgeholt, sobald sich die Gelegenheit bot[59].

Der Verzicht auf die Vorkrönung läßt die Form entstehen, die heutiger Auffassung die mehr oder weniger allein noch geläufige ist: die Krone liegt von Anfang an auf dem Krönungsaltar bereit für einen Koronanden, der bis dahin niemals dergleichen getragen hat, jedenfalls nicht im gleichen Herrscherrang. Es ist die Form, die im mittelalterlichen Abendlande fast alleinherrschend war und auch in Byzanz seit dem fortschreitenden Mittelalter nicht selten geübt wurde[60]. Man muß sich allerdings darüber klar sein — und dies ist eine weitere Konsequenz dieser Untersuchung: was damit zelebriert wird, ist letztlich nichts anderes als eine Kümmerform des ursprünglichen, reicheren Rituals; eine Kümmerform, die in vielem ausdrucksärmer genannt werden muß, nicht zuletzt auch wohl — jedenfalls im Hinblick auf die Person des Herrschers — unverbindlicher als die ältere Vollform, für die der Krönungsakt am Altar noch keine Zeremonie eigener Bedeutung und eigenen Rechts, sondern lediglich Antworthandlung auf einen markanten Devotionsgestus war.

57) Oben nach A. 28, bes. A. 29 u. 31.

58) Von hier aus bestätigt sich die Vermutung von O. TREITINGER in einer Rezension (in: Byz. Zs. 39, 1939) S. 197 (allerdings verfärbt durch einige entstellende Details).

59) Zum Problem des Nebeneinanders von »Vor-« und »Hauptkrönung« vgl. noch H.-D. KAHL, Die Krönungen des Kaisers Heraklius und ihre Bedeutung für die Erforschung des Herrschaftsantritts in Ostrom-Byzanz (Ms.; baldige Veröffentlichung als Zs.-Aufsatz geplant), bes. gegen Ende; künftig DERS., Die Vorkrönung — eine übersehende Möglichkeit byzantinischer Staatssymbolik (Manuskript; voraussichtlich Zs.-Aufsatz). — Zur byzantinischen »Reichskrone« oben vor u. mit A. 6.

60) Diesem Stande entsprechen bereits die Krönungsgebete bei J. GOAR (Hg.), Euchologion sive Rituale Graecorum (Venetiis 1730 = Graz 1960) S. 726 f. m. lat. Übersetzung; vgl. die engl. Übersetzung bei F. E. BRIGHTMAN, Byzantine Imperial Coronations (in: Journ. of Theol. Studies 2, 1901) S. 380 f. Sie setzen neben der Krönung auch schon die Immantation mit der Chlamys durch den Patriarchen in der Kirche voraus. Das Euchologion geht ins 8. Jh. zurück (BECK — wie A. 22 — S. 246 f.).

Zeitpunkt, Weg und Hintergründe dieser Rückbildung wären eigener Betrachtung wert. Sicherlich würden sie, falls rekonstruierbar, aufschlußreiche Ausblicke freilegen auf Wandlungen im Selbstverständnis des Herrschertums wie im öffentlichen Herrscherbild; wie weit die Quellenlage dafür tragfähigen Boden bietet, bleibt allerdings eine Frage für sich. Feststehen dürfte indes, daß nur diese Kümmerform das Aufkommen jener geschichtlich so folgenreichen Anschauung vom geistlichen »Kaiser- und Königmachertum«[61] ermöglichen konnte und auch das nur auf dem Boden römisch-katholischen, also abendländischen Sakramentsdenkens: wo der vollziehende Geistliche kein selbständig (wenn auch kraft Vollmacht) amtierender Stellvertreter Christi ist, sondern bloßes Werkzeug seiner als des eigentlich wirkenden Liturgen, wie dies in der Ostkirche bis heute die gültige Auffassung ist[62], dort kann die Krönung durch den Patriarchen unter keinen Umständen als förmliche Verleihung der Kaiserwürde durch ihn aufgefaßt werden; auch dann nicht, wenn der neue Herrscher die Krönungskirche nicht bereits im Schmuck des Hauptsymbols seiner Macht betritt und damit die Tatsache, daß Herrschergewalt und -würde ihm schon vollgültig zukommen, im voraus unmißverständlich zum Ausdruck bringt. Diese Krönung kann dann allenfalls konfirmativen Charakter gewinnen.

Vielleicht wurde die Rückbildung des ursprünglichen Zeremoniells der Herrscherkrönung begleitet von einer Anreicherung des Rituals in anderen Zusammenhängen. Im 10. Jahrhundert, für das Konstantin VII. uns eingehendere Einblicke eröffnet, kannte Byzanz eine beachtliche Anzahl großer Kaiserprozessionen, vor allem an hohen Festtagen des Kirchenjahres, die den Herrscher im vollen Ornat, selbstverständlich im Schmuck der Krone (ersatzweise der Tiara), vom Palast zur Hagia Sophia und zurück führten, begleitet von entsprechendem Gefolge. Dabei war es Sitte, die Hauptzier beim Betreten der Hagia Sophia durch den Praepositus abnehmen zu lassen (denn das Reichsoberhaupt hatte nicht mehr, wie dies für das Zeremoniell der Zeit Leos I. noch zwingend vorausgesetzt werden muß, die Hände frei); zum Abschluß der liturgischen Feier hatte der Patriarch den Kaiser an wechselnden, jeweils genau bezeichneten Punkten wieder zu krönen, und zwar mit einer anderen Krone, als er auf dem Zuge zum Gotteshause getragen hatte. Wohin dabei die eine gebracht, woher die andere genommen

61) Problemskizze: M. BUCHNER, Kaiser- und Königmacher, Hauptwähler und Kurfürsten (in: HJb. 55, 1935) S. 182—223; selbständige Buchausgabe: 1967.

62) Oben bei u. mit A. 47, dazu HEILER S. 405.

wurde, wird nicht mitgeteilt, weil auch diese Aufzeichnung sich auf das für den Herrscher selbst Wesentliche beschränkt [63].

Von diesen Bräuchen war das Abnehmen der Krone beim Betreten einer Kirche schon 431 fester Brauch [64]. Das Ritual des Herrschaftsantritts von 457 wird gewöhnlich als Beleg angesehen, daß die Antworthandlung des Patriarchen am Schluß des Gottesdienstes jedenfalls in diesem Jahre schon eingeführt war [65]. Diese Auffassung ist nunmehr mit einem Fragezeichen zu versehen.

Was das Zeremonienbuch des 10. Jahrhunderts mitteilt, ist dem Bereich bloßer »Festkrönungen« zuzuweisen, der auch in der abendländischen Kirche des hohen und späten Mittelalters eine reiche Entfaltung gefunden hat [66]. Der Akt, den der Patriarch an Leo I. und ebenso an weiteren Kaisern älterer Zeit vornahm, nachdem sie ihre Krone beim ersten Besuch als Herrscher in der Hagia Sophia persönlich auf dem Hauptaltar niedergelegt hatten [67], liegt nach den Ergebnissen dieser Untersuchung auf sehr anderer Ebene. Er gehört zu den kirchlichen Erstkrönungen, stellt, soviel überhaupt erkennbar, deren Urform dar. Beide Bereiche haben unzweifelhaft viel gemeinsam, aber sie sind doch durch Unterschiede so prinzipieller Art getrennt, daß man sich hüten sollte, gar zu unbefangen vom einen auf den anderen zurückzuschließen.

Für die Festkrönung des Herrschers in Byzanz bleibt bis auf weiteres das Zeremonienbuch Konstantins VII., die Mitte des 10. Jahrhunderts also, einzig sicherer Terminus ante quem. Wann sie eingeführt wurde, ist unbekannt. Vielleicht ist ein Vorläufer schon für 526 erschließbar, doch der Beleg bleibt vor dem 10. Jahrhundert völlig vereinzelt, und der Sonderfall, in dessen Rahmen er auftritt, gestattet nicht nur diese eine Erklärung [67a]. Einzig so viel läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß die Ausbildung des Festkrönungsritus jedenfalls die kirchliche Erstkrönung durch den Patriarchen voraussetzt und ihr nachgebildet ist (der umgekehrte Weg jedenfalls bleibt sehr viel schwerer vorstellbar). Die kirchliche Erstkrönung in der hier behandelten Form ist für das Jahr 457 gesichert schon allein deshalb, weil die Kaiserproklamation auf dem Marsfeld, die auch von der Einzugsroute des neuen Herrschers in die Hauptstadt vorausgesetzt wird, in diesem Jahre letztmalig stattfand; der Entwurf des an diese Route geknüpften Zeremoniells kann daher nicht jünger, allenfalls älter sein [68]. Für das Aufkommen der Festkrönung sieht man sich daher einstweilen auf die unerwünscht weite Spanne zwischen (vor?) 457 und der Zeit um 950 verwiesen. Sollte bereits der Fall von 526 hierher gehören, so bleibt auf jeden Fall unklar, wie er sich im Einzelablauf, etwa im Wechsel der Krone, zur voll entwickelten Form der makedonischen Dynastie verhielt: mit Entwicklungsphasen wird ja auch hier zu rechnen sein. Die Ausbildung eines zusätzlichen Festkrönungsbrauches, dem gleichfalls ein Ablegen der Krone des Herrschers voraufging, mag es begünstigt haben, daß das kirchliche Zeremoniell der Kaisererhebung auf die skizzierte Kümmerform reduziert werden konnte, doch mehr als rein hypothetische Äußerungen sind hier einstweilen nicht möglich.

Im Ganzen zeigt sich erneut: die Staatssymbolik von Ostrom-Byzanz ist nicht das monolithisch geschlossene Ganze, als das sie so vielfach behandelt worden ist [69], offenbar in Nachwirkung jener längst überwundenen Ansicht, diese ganze Geschichtswelt um die Hauptstadt am Bosporus sei in dem überlangen Jahrtausend, in dem sie eigenständig fortdauerte, erstarrt und ohne schöpferisches Leben gewesen. So lückenhaft die Überlieferung auch für diesen Sonderbereich sein mag – sie ist doch reich genug, daß sich mindestens einzelne Entwicklungsschichten herausheben und voneinander absetzen lassen. Ihnen nachzugehen heißt jedoch, für das älteste und einflußreichste Herrschertum des christlichen Europa, das lange Zeit für den ganzen Kontinent in West und Ost vorbildlich blieb, den Wandlungen seines Selbstverständnisses näher zu kommen in dem vielleicht wichtigsten Spiegel, den es seinem Wesen jemals geschaffen hat [70]. Die Bedeutung dieser Forschungsaufgabe für das Verständnis der Grundlegung der Geschichtswelt, in der wir leben, liegt auf der Hand.

63) Die wichtigsten Belege, allerdings wenig eingehend ausgewertet, bei TREITINGER (wie A. 24) S. 150 A. 31.

64) TREITINGER, ebd. S. 150 m. A. 31; beachte dazu auch – älter, doch nicht genau datiert – Augustinus, ep. 232,3 (in: CSEL. 57 S. 513,23–514,3): *Uidetis... imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulchrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare*, eine Stelle, der auch für die Vorgeschichte von Silvesterlegende und Constitutum Constantini Bedeutung zukommt. – Zum Vergleich darf auch hier an Züge des Verhältnisses von Vasallenkönigen zum Römischen Kaiser erinnert werden, etwa zu Augustus, von dem es heißt, daß sie sich in seiner Gegenwart *sine regio insigni* zu präsentieren pflegten; vgl. z. B. O. F. WINTER, Klientelkönige im röm. u. byzantin. Reich (in: Jb. d. Öst. Byz. Ges. 2, 1952) S. 38.

65) TREITINGER (wie A. 63); vorsichtiger aber ebd. S. 27 A. 80.

66) Zu diesem Terminus, seinen abendländischen Grundlagen und seiner Übertragung in die Byzantinistik vgl. H.-D. KAHL, Römische Krönungspläne im Komnenenhause? Ein Beitrag zur Entwicklung des Zweikaiserproblems im 12. Jh. (erscheint in AKuG. voraussichtlich 1978).

67) Über die mutmaßlichen Anfänge des Zeremoniells (450?) und seine Anwendung in vielen hier wesentlichen Teilen mindestens bis 518 vgl. KAHL (wie A. 59).

67a) Belege und die übliche Deutung auf einen Festkrönungsakt bei ENSSLIN – wie A. 28 – S. 132 f. Doch im Frankenreich empfing Pippin I. 751 die Königssalbung zunächst durch den ranghöchsten Geistlichen seines unmittelbaren Machtbereiches; als 754 ein Papst ihn aufsuchte, ließ er sie durch ihn wiederholen. Wollte Justinus I. 526 im Hinblick auf seine Erstkrönung ähnlich verfahren? Der Papst, der am damaligen Osterfest in Konstantinopel weilte, war auch in Byzanz als ranghöchster Bischof der Gesamtkirche auch vor dem Patriarchen von Konstantinopel anerkannt; eine Wiederholungskrönung durch ihn konnte den Glanz des Kaisers erhöhen und zugleich den Gast öffentlich ehren. Nicht zuletzt kam einem solchen Akt in der gegebenen Situation nach Beilegung des akakianischen Schismas die Bedeutung einer öffentlichen Demonstration zu, daß das Einvernehmen zwischen Kaiser und Papst wieder hergestellt war, daß der Inhaber des Stuhles Petri das einzige römische Kaisertum der Zeit wieder als rechtgläubig anerkannte und, da das Aufsetzen der Krone in byzantinischem Verständnis eine Dienstleistung war, sich ihm erneut unterwarf. – Sollte womöglich die Entwicklung des Festkrönungsbrauches in Ostrom-Byzanz an den Präzedenzfall angeknüpft haben, der aus dieser Sondersituation entstanden war?

68) Zu den denkbaren Anfängen s. vor. Anm.

69) Vgl. G. OSTROGORSKY in seiner Rezension von TREITINGER (in: Byz. Zs. 41, 1941) S. 212 f. sowie P. CLASSEN, Karl d. Gr., das Papsttum u. Byzanz (in: W. BRAUNFELS [Hg.], Karl d. Gr. 1, 1965; selbständiger Sonderdruck mit Nachtrag 1968) S. 580 f. A. 210.

70) Beachte dazu den bemerkenswerten Versuch von G. P. GALAVARIS, The Symbolism of the Imperial Costume as displayed on Byzantine Coins (in: American Numismatic Society Museum Notes 8, 1958) S. 99–117, bes. S. 115 ff., Entwicklungsstadien der byzantinischen Kaiseridee herauszuarbeiten. Eine eingehendere Diskussion dieser z. T. vielleicht etwas kühnen, doch äußerst anregenden Thesen an Hand ergänzender Materialien – einschließlich ihrer evtl. Anwendbarkeit auf die Entwicklung der Staatssymbolik – wäre dringend erwünscht.